

SMUTEK — PRZYGNĘBIENIE — MELANCHOLIA: ANTROPOLOGICZNE ZJAWISKA W CHRZEŚCIJAŃSKIEJ PERSPEKTYWIE

Smutek i zasmuceni

Człowiek smutny jest nam wstrząsająco bliski. Widzimy jego zboląłą minę, naznaczone cierpieniem oblicze; słyszymy jego jęki, wzdychanie i szlochy. O ile jest mu ciężko na sercu, to ciężar ten obniża jego myśli, czucie, samookreślenie się aż do ontycznej głębi. Smutek drąży zawsze w dół — na kształt cienia. Gdy noc zaciemnia widok na to, co żyje, smutek rodzi się niejako odruchowo, spontanicznie. I wtedy płyną łzy. Smutek zaciemnia istnienie. W zasmuceniu umysł traci swą przenikliwość. Odwaga przemienia się w zwątpienie. Ból smutnych drąży ślady bolesnego ogłocenia w życiu. Zanika życiowa równowaga. Człowiek smutny zapomina, czym jest „szczęście”. Życie traci blask i koloryt — wszystko staje się szare, matowe.

Początkowo smutek nie dąży do pocieszenia. „Rachel po dzieciach swych szlocha, pocieszyć się nie da” (Jr 31, 15). Przed oczyma duszy stają obrazy tragedii i nie dają się usunąć. Smutek wyczerpuje. Słabnie apetyt, człowiek nie czuje głodu. Chudnie i słabnie. Twarz staje się przezroczyście blada. „Zniszczył me ciało i skórę, połamał me kości” (Lm 3, 4). Gasną też siły życiowe. Świat zmysłów i popędów nie dąży do swych celów. Sen bywa lekki i nie odświeżający. Pograżona w smutku kobieta nie miewa miesiączki.

Zawęża się przestrzeń życiowa. Wielka poezja w pełni to potwierdza¹. „Opasał mnie murem, nie wyjdę” (Lm 3, 7). Następuje stagnacja, albowiem przyszłość się nie liczy. Wygasa to, co związane z czasem. Człowiek smutny nie wie, co ma czynić. „Głazami zagroził me drogi, ścieżki me popsuł” (Lm 3, 9). Zmysły wyparowały. Świat przestał być jasny, świetlany. I jeżeli zaczyna się otwierać na nowo przed człowiekiem smutnym, to wkracza wraz z nim w jego ponury nastrój. Prosta pieśń wskazuje na utraconą w smutku miłość: „Drogi Syjonu w żałobie, nikt nie spieszy na jego święta” (Lm 1, 4). „Mur i przedmurze pograżył w żałobie, jęczą pospołu” (Lm 2, 8). Świat skarg i jęków brzmi

¹ W ramach poezji wymowne są zwłaszcza *Lamentacje* Starego Test.

głucho i bojaźliwie. Brak jest poczucia bliskości. Smak smutku jest gorzki. „Nasycił mnie gorzką rośliną, piołunem napoił” (Lm 3, 15). Świeży smutek może być jeszcze głośny: jęki, płacz, a nawet wołania i krzyki; gdy jednak trwa dłużej, staje się przeważnie cichy, albo nawet niemy. Psychiatria zna zmartwienia, które w swym natężeniu i trwaniu nie odpowiadają wcale swej przyczynie (tzw. „reakcje depresyjne”).

Trwający długo, cichy smutek narasta i powoduje zmartwienie. Długie natomiast zmartwienie to długotrwała ucieczka od życia. Człowiek popada tym samym w samotność. W długotrwałym zmartwieniu smutek może niekiedy zniknąć z pola świadomości. Psychiatra odkrywa wówczas dewiację patologiczną, w której cielesna strona człowieka stara się przeciwstawić niszczącemu ją smutkowi poprzez nadmiar pożywienia, co prowadzi do przetłuszczenia organizmu. Dla psychiatrii ważne jest też to, że np. na Wschodzie smutek miewa swój wyraz kulturowy, zrytualizowany już od starożytności. „Nałożę na wszystkie biodra włosiennice, a wszystkie głowy wyłysieją” (Am 8, 10). Wschód potrafi również „oddelegować” smutek do jęków i narzekań odpowiednio dobrych „płaczek”.

Humanum, jakie podupadające jestestwo smutku stara się wytworzyć, nazywamy pociechą. To ona przelamuje trwanie w zmartwieniu, o ile jej głos potrafi tylko pobudzić inne strony bytu człowieczego i odnowi w sercu upadłą odwagę.

Smutek domaga się pociechy. Mówią o tym wyraźnie *Lamentacje*: „Pocieszyciel daleko ode mnie” (Lm 1, 16); „nikt go nie pociesza” (Lm 1, 17). Prawdziwą pociechą dla zasmuconego może być skierowanie jego spojrzenia w przyszłość. Ożywia ono bowiem na nowo nadzieję podkopaną całkowicie smutkiem. Stąd też pociecha jest prawdziwym ratunkiem, a nadzieja — kontrapunktem smutku. Gdy dusza jest pogrążona w smutku, Psalmista woła: „Kiedy Cię wezwę, wysłuchaj mnie, Boże... Tyś w utrapieniu mnie podniósł” (Ps 4, 2), lub: „Pobiegnę drogą Twoich nakazów, gdy serce moje rozszerzysz” (Ps 119, 32). Współczucie osoby pocieszającej sprawia, że całe bytowanie staje się jaśniejsze, a to, co było zamącone, osiąga przejrzystość. Rozwija się też cierpliwość, która uczy wytrwałości.

O tym zaś, że smutek nie oczekuje takiej pociechy, jaka możliwa jest w ramach tego świata, ale przekraczającej ten świat i sięgającej po szczęście, w którym świat osiąga swój kres, świadczy choćby *Litania* ułożona przez Stefana George²:

² *Litanei*, w: *Der siebente Ring*, Berlin 1931. Zob. też S. George, *Traurige Tänze*, w: *Das Jahr der Seele*, Berlin 1928.

„Głęboki jest smutek, który mnie ogarnia.
Niech wstąpię na nowo, Panie, do Twojego domu...”

Pobożny smutek dąży tutaj do bycia z Bogiem, błagając Go o uwolnienie się od przemijających nadziei, tęsknot, zmagañ, a także o nowe światło w wierze. Ale tu, na ziemi, jest to tylko chwilowe, przelotne poruszenie, które nie spodziewa się jeszcze trwałości ponadziemskiego pocieszenia; o zupełnie innym pocieszeniu „płaczących” mówi natomiast Kazanie na Górze.

Bardzo szybkie zniknięcie smutku jest niewątpliwie swoistym wydarzeniem. Wskazuje ono na przenikające wszystko wymiary boskie i na siły kształtujące wyższe podkłady bytu ludzkiego, które mogą działać długo w życiu człowieka, a których obecności nie musi ujawniać dopiero głos smutku, tak jak osobowość ujawnia styl pisma.

Pewną nowością w analizie psychologicznej Freuda³ jest to, że podchodzi on do smutku dynamicznie. Odcina, co prawda, zasmuconych od sfery pociechy, albowiem fascynuje go wyłącznie proces „ciężkiego smutku”, traktowany jako reakcja na utratę umiłowanej osoby. Jego zimny język analizuje „pracę smutku” wewnętrznego, który — analogicznie do fizyki — ma się poruszać w „aparacie psychicznym”, starając się przewyciężyć dawne powiązania *libido* z nie istniejącym już przedmiotem miłości. Dlaczego ten defekt *libido* powoduje wewnętrzny opór wobec tego, tak bolesnego wydarzenia, tego aparat psychiczny nie pojmuje, gdyż jego rozumienie zdolności kochania jest z konieczności skrajnie ahistoryczne. Skoro zaś ten defekt występuje w czasie, na plan pierwszy wysuwa się problem jego rzeczywistości. „Ja” staje się, siłą faktu, na nowo wolne i „niepohamowane”. I tak „praca smutku” dochodzi do kresu. Niepodzielne jest w niej to, co nieświadome; w melancholii natomiast pozostaje nadal świadomość utraty odebranego przedmiotu. Dlatego też „praca smutku” jest procesem wewnętrznym, aktywnością podmiotową, zmierzającą do określonego kresu.

Płaczących z Kazania na Górze specyfikuje utrata sensu bycia w świecie i nie ze świata i — zgodnie ze swym doświadczeniem religijnym — kształtują oni swe „bycie-w-świecie-ponad-światem”⁴. Są zgoła kimś innym, niż „krocący złą drogą”, w ujęciu Nietzschego, którzy nic nie mają poza złudnymi widokami na pierwszeństwo w „tamnym” świecie. Sen smutku poszerza się

³ S. Freud, *Trauer und Melancholie*, w: *Werke aus den Jahren 1913/1917. Gesammelthe Werke*, t. 10, Frankfurt 1967.

⁴ L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, München 1962, s. 504 n.

jeszcze, gdy idąc za Lutrowym tłumaczeniem: „którzy dźwigają (znoszą) ból”, sygnalizuje się jego egzystencjalne znaczenie. Wydarzeniowy charakter smutku oraz jego znoszenie jasno określa też Kierkegaard⁵: „Działanie religijne daje się poznać w cierpieniu”. A cierpienie to, jako takie, „jest największym działaniem wewnętrznym”. To ono kształtuje wewnętrzną egzystencję człowieka. Prowadzi zaś to do wniosku, że to wewnętrzne „cierpiące” działanie może dojść do Boga, poruszyć Go, skłonić przez swój smutek do niesienia pociechy. Nie można jednak tej pociechy traktować jako uśmierzenia lub usunięcia smutku. Pociecha — to poruszenie, które chce się wznieść z samego bólu tak, że człowiek cierpiący może być szczęśliwy w swym bólu. Pociecha ma mu dać pewność, że cierpienie go uszlachetnia. A także tę pewność, że cierpienie rodzi zwycięstwo: rozbłysk szczęścia. Smutek jest trwaniem. „Rzeczywistość cierpienia jest jego dalszym trwaniem” (Kierkegaard) — zwłaszcza w tej perspektywie, w której całe życie Chrystusa można pojąć jako cierpienie. Smutny będzie się wypierał chwały swego egzystencjalnego miejsca, dopóki przygniata go cierpienie. Z tej samej głębi patrzenia wypływają słowa Nietzschego⁶: „Określa to niemal pewien porządek, jak bardzo ludzie mogą cierpieć”. Z zupełnie innej epoki, a przecież podobne w swej treści, są słowa Izajasza: „Zamieszkuje miejsce wzniesione i święte... aby... tchnąć życie w serca skruszone” (Iz 57, 15). Wskazują one na istotne znaczenie zbolełego smutku dla relacji człowieka do Boga. Wypowiedź z Kazania na Górze zwraca się więc do smutnych jako tych, którzy — mozolnie i z trudem — żyją z konieczności w egzystencjalnym obciążeniu smutkiem, nie zaś do tych, co dzisiaj płaczą, a jutro chcieliby się już wyzwolić ze swego udręczenia. Mowa Chrystusa nie ma na uwadze chwilowego stanu, ale kieruje się raczej do tych, dla których smutek jest zwyczajnym stanem egzystencji, tzn. do *anima naturaliter christiana*. To ona jest wewnątrz tego, co sprawia, że największym ciężarem dla sumienia staje się wina, i że usunięcie dokonanego przez grzech oddalenia od Boga jest jedynie lekkim brzemieniem, które podejmuje się z radością. Z takiego refleksu i takiej wymowy sfery religijnej nie może zrezygnować psychiatria antropologiczna, o ile nie chce przechodzić obok faktycznej rzeczywistości, albowiem człowiek został ukonstytuowany jako byt ponad-tym-światem, a zaczyn chrześcijańskości przenika

⁵ *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift, cz. II (Werke 16)*, Düsseldorf — Köln 1958, s. 140 nn.

⁶ *Was ist vornehm, w: Jenseits von Gut und Böse (Werke in 3. Bänden, Bd. II)*, München 1976.

bytowanie człowieka europejskiego. Ważne jest też to, że samo dążenie do bycia-ponad może prowadzić do psychopatologicznych wypaczeń w sensie „neuroz egzystencjalnych”⁷. Nawet klątwy ciskane przez Nietzschego na chrześcijaństwo nie wykluczają jego uczciwości intelektualnej, z jaką sonduje on głębie myśli chrześcijańskiej — zwłaszcza w kwestii sensu cierpienia dla wielkości człowieka. Cierpiący „wydobywa z siebie określenie wolności oznaczonej jako konieczność”⁸. Ten zaś kontekst wiąże się ściśle z samą istotą pociechy w Kazaniu na Górze. Bierze bowiem obietnicę pociechy w całokształcie jej wyzwalającej rzeczywistości, która odpowiada temu, że człowiek smutny przyjmuje dobrowolnie wyznaczone dla siebie cierpienie i je odpowiednio kształtuje. Również tutaj widoczna jest pewna bliskość do nietzscheańskiego rozwiązania poprzez *amor fati*.

Tak oto wobec obietnicy z Kazania na Górze duch ludzki staje jakby w obliczu niesłychanej wagi, której jedna szala obciążona jest czasowością jego bytowania, druga zaś jego wiecznością. Dostrzega, jak ta waga dąży do równowagi polegającej na tym, że czasowość wobec wieczności jest tym, co się zasiewa i co w wieczności osiąga dopiero plon. Kto w swym smutku szuka pociechy od świata, ten nie zalicza się do tych, którzy oczekują pocieszenia z Kazania na Górze. A waga jego jest tak niesłychana, że spływająca na nich pociecha jest przebóstwiona w Duchu Świętym jako Pocieszycielu, „Paraklecie”. Św. Paweł rozróżnia z typowym dla siebie radykalizmem smutek „po Bożemu”, smutek „ku nawróceniu”, od smutku „tego świata”, który „sprawia śmierć” (2 Kor 7, 9-10). Już Jeremiasz mówił o splataniu się doczesnego smutku z wiecznym pocieszeniem, gdy zapowiadał swemu ludowi: „Tak mówi Jahwe... żałobę ich w radość obrócę, po ich utrapieniach pocieszę ich i wzmocnię” (Jr 31, 7. 13). A jakże poruszające w swej wymowie są słowa Jezusa, odnotowane przez Jana (J 16, 20), o niewieście rodzącej: gdy rodzi, doznaje smutku, ale gdy dziecko się urodzi, przeżywa wielką radość. Kogo zresztą nie wzruszy *Requiem* Brahmsa, gdy słyszy on słowa Psalmu: „Którzy we łzach sieją, żąć będą w radości. Idący idą i płaczą, niosąc ziarno na zasiew: przychodząc przyjdą z radością, niosąc swe snopy” (Ps 125, 5-6).

⁷ Por. V. E. von Gebattel, *Zur Sinnstruktur der ärztlichen Handlung*, w: *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*, Berlin 1954.

⁸ S. Kierkegaard, *Eine Gelegenheitsrede (II/B)*, w: *Ges. Werke 1*, (jak w przyp. 5).

Przygnębie

Wiedza o przygnębie jest tak stara jak Zachód. W arystotelesowsko-teofrastycznych *Problemata* znajdują się początki, w których ukazana została wyczerpująco istota przygnębia. Zajmujący się nią autorzy nazywają ją także melancholią, a określenie to ma obecnie charakter literackiego *topos*⁹. Od dwóch wieków jawi się też melancholia jako pojęcie określające depresję psychiczną, podczas gdy arystotelesowską melancholię nazywa się, zwłaszcza od czasów Kierkegaarda, mianem „przygnębia”¹⁰. Pytanie brzmi: dlaczego wszyscy niezwykli mężczyźni (*peritto*) w filozofii lub polityce, poezji czy sztuce są wyraźnie *melancholικοί*? To, że *perittos*, genialny typ człowieka popada w depresję (przygnębie), może być wynikiem różnorodnych uwarunkowań: nieuchronność losu, przeznaczenia (król Edyp), niezrealizowanie jakiegoś genialnego impulsu, prowadzące bez rozeznawalnych podstaw do wygaśnięcia siły twórczej, rezygnacja z czegoś, co daje genialne możliwości, nieosiągnięcie lub niewykorzystanie sił życiowych, ukazujących wzniosły cel, ale nie drogę do niego, itd. W Szilasi¹¹ dostrzega w przygnębie dosyć istotne „zadanie zwalczania mocy ciemności i ociążałości własnego serca, w którym każdy krok naprzód rzuca większe światło na to, co jeszcze jest do wykonania, ale powoduje też nowe zwątpienie odnośnie do wartości tego, co zostało wykonane — jako zemstę tajemnicy za jej wyświecenie. Zadanie to jest w swej istocie niewykonalne, albowiem jest ono nieskończone”. I dlatego przygnębie „jest trudne do zniesienia dla siły, która dostrzega swe rany w niewypełnieniu tego zadania, i trudne ze względu na rezygnację ze wszystkiego, co człowiek chce sobie na nowo przypisać”. R. Guardini¹² nazwał przygnębie „najboleśniej- szym chyba ludzkim fenomenem”, oraz „koniecznością narodzin wieczności w człowieku”. Z ukazujących w niesłychany wprost sposób istotę przygnębia pism autobiograficznych Kierkegaarda Guardini wydobyl inne jeszcze znaczenie przygnębia, które uwypukla bolesne doświadczenia północnego *homo religiosus*.

⁹ Por. J. Glatzel, *Melancholie — literarischer Topos und psychiatrischer Krankheitsbegriff*, *Daseinsanalyse* 5 (1988) 40.

¹⁰ Por. M. Schidt-Degenhard, *Phänomenologische Begriffsbestimmung der Melancholie*, w: Ch. Mundt (i inni), *Depressionskonzepte heute*, Berlin 1991; H. Tellenbach, *Phänomenologie der Schwermut*, *Zeitschrift f. Klin. Psych. Psychopath. Psychother.* 31 (1983) 100—113.

¹¹ *Macht und Ohnmacht des Geistes*, Freiburg 1946, V, 5b. Por. H. Tellenbach, *Melancholie*, Berlin 1983⁴, ss. 11 n, 220.

¹² *Vom Sinn der Schwermut*, Zürich 1949.

O tym zaś, że w tych wszystkich znaczeniach widoczny jest związek wewnętrzny z niedomaganiem wspomnianych już *perittoi*, świadczą ślady specyficznych ujęć czy przeżyć u Gethego (Faust), Nietzschego, H. von Kleista, Michała Anioła czy Koheleta — jak to wyczucie Guardiniego w tej kwestii, nie bez własnego w niej udziału, wyraźnie wskazuje, akcentując przy tym różnorodność stopni czy rodzajów przygnębienia w zależności od stopnia życia wewnętrznego. Gdy przy końcu swych rozważań Guardini pisze: „Dopiero krzyż Chrystusa przynosi rozwiązanie konieczności przygnębienia”, to czytelnik żałuje, że dopiero w słowie końcowym znajduje się coś, o czym nie będzie już mowy, i że zabraknie chrześcijańskiej odpowiedzi na pytanie, które pojawia się już w listach św. Pawła Apostoła.

W moich refleksjach nad arcydziełami genialnych-przygnębionych doszedłem do wniosku, że idzie tu zawsze o wznoszenie się ku wyższym rzeczywistościom bytu w sensie odkrywania prawdy¹³. Byłoby to coś w rodzaju *aletheia* u Heideggera¹⁴. A przecież tym twórczym wzlotem i uniesieniem towarzyszy zawsze przygnębienie. W chwilach nieuniknionego zmęczenia pojawia się uczucie pozostawania jakby w tyle wobec ponaglącego wyzwania wewnętrznego, coś w rodzaju „zatrzymania życia duchowego”. I dlatego Kierkegaard mówi w pierwotnym, nie klinicznym znaczeniu o „chorobie ducha”. To, co zostało wydane na pastwę instynktu twórczego, staje, zatrzymuje się, albowiem cały byt znalazł się pod werdyktem przygnębienia, nie dającym się przewyciężyć przez tenże byt. Przygnębienie jest zatem pewnym naciskiem wewnętrznym, który nie jest jednak w stanie „zlikwidować całej prężności ducha, całej twórczej mocy wolności”¹⁵. Nacisk ten ma w sobie coś diabelskiego. Cała twórczość duchowa jawi się jako przemijająca, nijaka, nie uszczęśliwiająca. Stąd Kleist spalił wszystkie swe dzieła, a o Michale Aniele mówi się także, że któregoś wieczoru, gdy ogarnęło go przygnębienie, wrzucił swe cenne rysunki do ognia.

Przygnębienie zna różne rodzaje czasowości: samo może być krótkotrwałe, ale może też prowadzić do długoletniej nieudolności twórczej, podczas której — jak utyskiwał jeden z twórców — byt „zdrowego człowieka” oznacza tylko przeciętność. Istnieje też siłą rzeczy wielkie zróżnicowanie przygnębienia, które różni się od psychicznej melancholii tym, że nie wyraża się na zewnątrz

¹³ Por. H. Tellenbach, *Phänomenologie der Schwermut*, dz. cyt., s. 100 nn.

¹⁴ M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt 1949.

¹⁵ S. Kierkegaard, *Tagenbücher I*, t. IV, A 60; III, A 56, Düsseldorf — Köln 1962.

poprzez jakieś fenomeny cielesne lub do nich zbliżone, jak np. zakłócenia pracy serca, oddechu itp., względnie zakłócenia codziennych działań, myśli, pragnień. Natomiast nadmiar genialnych impulsów może wywołać niewysłowioną mękę, albowiem siły wyrazu nie są zdolne wypowiedzieć, ani odmalować w duchowych obrazach tej przygniatającej pełni. I to właśnie powoduje przygnębiecie — jak mówi Nietzsche: „Duch ociężyły” — „nieokreślona niemożność duchowa przy równoczesnym męczącym zapale”¹⁶.

Jak długo przygnębiecie należy do losów Zachodu, tak liczne i bogate są jego przejawy; jednego tylko z tego nieprzeliczonego tłumu należy tu chyba wymienić, a jest nim S. Kierkegaard, który starał się usytuować istotę przygnębiecia w perspektywie chrześcijańskiej. Kierkegaard przyznaje, że dzień po dniu przez całe lata uważał obecność Bożą za nieodzowne lekarstwo na nieznośne i okropne przygnębiecie i stwierdza, że Bóg stał się jedynym jego Współwiedzącym, a tylko zaufanie w tę Jego współwiedzę pozwalało mu wytrzymać to, co wytrzymał, i czerpać stąd nawet szczęście¹⁷. W tej pełnej przygnębiecia miłości do człowieka stawał się pomocny ludziom i szukał dla nich pociechy: zwłaszcza jasności myśli na temat chrześcijaństwa. „Sięgając daleko wstecz myślą, stwierdzamy, że w każdym pokoleniu znalazło się dwóch lub trzech, którzy poświęcili się za innych, aby poprzez zastępcze cierpienia odkryć, co tym innym wychodzi na dobre; i w ten sposób zrozumiałem z bólem to, iż taki winien być także mój wybór”¹⁸. Udało mu się także ból swego przygnębiecia uwznioślić aż po absolutną Transcendencję tzn. aż do Boga oraz, rozwinąć przed Bogiem na kształt dialogu; to zaś wiąże się ściśle z jego przeświadczeniem, że cierpienie w skończoności jest zwycięstwem wobec Nieskończonego. Stało się w ten sposób widoczne, jak dalece przygnębiecie zostało w samym jestestwie Kierkegarda przeniknięte treścią chrześcijańską. Kierkegaardowi udaje się zespolić myśl o własnym przygnębieciu z myślą o Bogu i w ten sposób usunąć samo przygnębiecie oraz zbliżyć się bardziej do tego, co chrześcijańskie¹⁹.

Melancholia

Kto nie ma pojęcia o skamieniałości duchowej, o duchowej niemocy i o swoistej nicości świata ludzi w psychologii głębi

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tenże, *Die Schriften über sich selbst*, XIII 560, 566 (wyd. jak wyżej).

¹⁸ Tamże.

¹⁹ For. S. Kierkegaard, *Tagebücher II*, t. VIII, 250 (wyd. jak wyżej).

zajmującej się melancholią, a także o zamknięciu się w sobie, niewyobrażalnym wprost dla osoby zdrowej psychicznie i powodującym niewyobrażalne także cierpienia, ten może sobie wyrobić przybliżony pogląd na te sprawy choćby z lektury 17 rozdziału apokryficznej Księgi Mądrości Starego Testamentu. *Mądrość Salomona* podaje wywołujący wielkie wrażenie opis plag, jakie Jahwe zesłał na Egipt, gdy ten zabronił ludowi żydowskiemu opuścić kraj. Mówi się tu o ciemnościach bliskich melancholij-nemu zaciemnieniu: „I ani żadna siła ognia nie mogła dać światła, ani jasne płomienie gwiazd nie zdołały rozświetlić owej strasznej nocy... Ci, co przyrzekali duszę schorzałą uwolnić od strachów i niepokojów, sami na śmieszny strach chorowali... Uśpionych snem zwyczajnym raz trafiły zjawy straszliwe, to znów upadek ducha obezwładniał, padł bowiem na nich strach nagły i niespodziewany. I tak padał każdy, gdzie kto był, i był więziony, zamknięty w więzieniu bez krat... Cały bowiem świat był zalany światłem i oddawał się pracy bez przeszkody: tylko nad nimi uciążliwa noc się rozpostarła, obraz mroków, które miały ich ogarnąć... A sami byli dla siebie większym ciężarem niż ciemność” (Mdr 17, 5-20).

Tak opisane zaciemnienie całego jestestwa jest czymś normalnym i codziennym dla osób cierpiących na melancholię. Zmysły i czucie melancholików tracą swą moc otwierającą. Widzą oni jasny świat, ale ta jego jasność nie ma dla nich mocy oświecającej. Słyszą dźwięki, ale te dźwięki nie poruszają ich serca. Tępiją węch i smak. Duch traci swą żywotność. Podczas psychozy melancholik, który w normalnym czasie (zdrowia) wykazywał sumiennosc w pracy i odznaczał się obowiązkowością, odchodzi od swych czynności, które stają się dla niego niesłyszalne odległe. Nadzieja, mocą której całe życie ukierunkowywało się dotąd na przyszłość, traci swą moc podnoszącą, a wraz z nią zanika jakiegokolwiek odniesienie przyszłości do siebie. Melancholik zostaje uwięziony w niewysłowionej obawie, która go dręczy, a jest to obawa przed samozniszczeniem. Wszystkie te, nie dające się wyrazić cierpienia są nieporównywalne z cierpieniami osoby zdrowej. Są to bowiem cierpienia wynaturzone, perwersyjne, z którymi melancholik nie może się utożsamić, widząc w nich coś obcego, narzuconego sobie siłą. Chociaż jest więc pogrążony w największym smutku, woła o pomoc: nie chce być smutny. Jako smutny stoi obok smutku, którego nie jest w stanie uznać za własny. W ten sposób zostaje jakby uwięziony w tym gorącym zwątpieniu, którego kresem dla niego — jak sądzi — może być jedynie śmierć.

Do obciążeń jestestwa w melancholii musi należeć także to, że brak chrześcijańskiej mocy nadziei odbiera melancholikowi

szansę dostrzeżenia pomocy, jaką może dać mu Transcendentny, a tym samym także chrześcijańskiego zwrócenia się o tę pomoc i o doznanie pocieszenia. Jeżeli więc typ melancholijny nie został wcześniej „naznaczony” jakąś relacją do świata wyższego (do ponad-świata), to psychologia głębi czuje się w takim przypadku całkowicie bezradna: nie wie, do czego może nawiązywać, co by było uprzednio w nim żywe. Jeżeli zatem lekarz stara się zbliżyć duchowo do takiego człowieka, to powinien zająć postawę personalizmu chrześcijańskiego, choćby w ujęciu von Gebsattela²⁰. Ale i wtedy ta bliskość może na ogół niewiele zdziałać poza nieustannym dążeniem do wzbudzenia w pacjencie odrobiny nadziei — zasadniczo zawsze możliwej — na spontaniczne zniknięcie psychozy. To właśnie ma na myśli Müller-Suur, gdy mówi: „zadanie terapeuty polega najpierw i przede wszystkim na tym, by nieść pomoc cierpiącym, a w ciemnościach nocy starać się zwracać im uwagę na światło gwiazd”²¹.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

²⁰ Por. E. von Gebsattel, *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*, dz. cyt. Por. też A. Kraus, *Sozialverhalten und Psychose Manisch-Depressiver*, Stuttgart 1977; B. Pauleikhoff, *Person und Zeit*, Heidelberg 1979; H. Tellenbach, *V. E. v. Gebsattel und das Problem der Person in der Psychotherapie*, *Daseinsanalyse* 7 (1990) 157—166.

²¹ H. Müller-Suur — K. P. Kisker, *Aus einen Briefwechsel: Analogiegedanken und Fragen der Mimesis in einem metapsychiatrischen Dialog*, *Zeitschrift f. Klin. Psychol. Psychopath. u. Psychother.* 36 (1988) 21—38.